جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة – الجزائر | ISSN: 1112-4377, EISSN: 2588-2384
المجلد: 30 العدد: 01 السنة: 2025 | مجلة المعيار EL MIEYAR

قضايا العقيدة الإسلامية بين الثبات والتغير في جدليات الخطاب الحداثي المعاصر

The Issues of Islamic Creed between Permanence and Change within the Dialectics of Contemporary Modernist Discourse

عمر مسعودي[1]
mes.omar@univ-adrar.edu.dz

تاريخ الاستلام: 2025/09/20 تاريخ النشر: 2025/12/15
Received: 20/09/2025 published: 15/12/2025

ملخص المقال :

يحاول المقال أن يهتم بإشكالية القراءة الحداثية لقضايا العقيدة الإسلامية، على ضوء الرؤى الحداثية فيما يتعلق بسؤال الألوهية والنبوات وما يتعلق ايضا بسؤال المصير والمعاد وما له صلة مباشرة بأصول العقائد، ذلك أن الحداثة تحمل في مضامينها رؤية وجودية جديدة ثائرة على ثوابت وأصول العقيدة، معتبرة أيها قابلة للتغير والتبديل بفعل الزمان والمكان أي بفعل الواقع والمستجدات، ومما لامجال للريب فيه أن هاته الرؤية سوف تحجم من دور العقيدة في حياة الفرد المسلم، وبالتالي فقد جاء البحث كضرورة لتسليط الضوء على ثبات وصيرورة قضايا العقيدة الإسلامية، وكذا مدى فاعلية ومقاصدية الايمان بها، مع ضرورة نقد دعاوى جدليات التغير وعدم الثبات لتلك المفاهيم والقضايا.

كلمات مفتاحية: قضايا، العقيدة، الثبات، التغير، الحداثة.

Abstract:

The article seeks to address the problematic nature of modernist readings of issues related to Islamic creed, in light of modernist perspectives concerning the question of divinity, prophethood, and also matters related to destiny and the Hereafter, all of which are directly connected to the foundations of belief. Modernity, in its essence, carries a new existential vision that rebels against the constants and fundamentals of creed, regarding them as subject to change and alteration under the influence of time and place, that is, through reality and contemporary developments. There is no doubt that such a vision diminishes the role of creed in the life of the Muslim individual. Accordingly, this research emerges as a necessity to shed light on the permanence and continuity of the issues of Islamic creed, as well as on the effectiveness and purposiveness of faith in them, while simultaneously offering a critical engagement with the claims and dialectics of change and instability attributed to these concepts and issues.

Keywords: *Issues; Permanence; Creed; Change; Modernity .*

(1) جامعة أحمد دراية (أدرار).

مقدّمة:

تعتبر العقيدة الإسلامية من أهم العلوم الشرعية القائمة على تحصين وإعداد الأجيال المسلمة، إذ هي العلم المتعلق بقضايا أصول الإيمان مما يجب في حق الله تعالى، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقضاء والقدر خيرة وشره، وقد نصت نصوص الوحي على أن هاته الأصول، تعد ثوابتا قطعيتا لا تحتمل التغيير والتبديل، وهذا ما أكده ودلل عليه أعلام الفكر الإسلامي عبر تاريخهم الفكري المديد.

غير أن الفكر الإنساني والإسلامي المعاصر شهد جدليات متزايدة مع صعود الخطاب الحداثي، الذي يرمي إلى التحديث والتجديد والعصرنة، من خلال قراءة العلوم الشرعية والنصوص الدينية وفق آليات ومناهج جديدة بغية غايات ومقاصد راهنة.

يتمثل هذا في اعتبار الثوابت والمتغيرات من الأسس الأصيلة بالحداثة، إذ تقف من التغير موقف الثابت الوحيد، ومن الشك موقف اليقين الوحيد، وانطلاقا من ذلك تكمن أهمية وخطورة معالجة قضايا العقدية الإسلامية ضمن المشروع الحداثي المتمثل في جدليات خطابه الفلسفي، من حيث المفاهيم والمناهج والمقاصد، خاصة إذا تعلق الأمر بالقضايا العقدية أي المسلمات الايمانية، التي لا تقبل أي اجتهاد إنساني، لأنها بمفاهيمها ومباحثها لدى علماء الإسلام وعوامهم ثابتة، لذا فمحاولة هدم ونقض أصولها وثوابتها، وتفريغ مفاهيمها من مضامينها الحقيقية وتجريدها من ضوابطها وكوابحها بادعاء تعارضها من العلم ومفارقتها للواقع، يستدعي منا الخوض في مسألة الثابت والمتغير العقدي، ويستدعي منا ايضا بلورة نظرة جديدة ومتكاملة للجوانب العقدية المتعلقة بـ: الألوهية، والأنبياء والرسل، والمعجزات، والوحي، والملائكة والجن، والكتب السماوية، والمعاد، التي أصبح مضمونها وفق القراءة الحداثية يتجاوز ويتعارض مع ما هو معلوم من الدين بالضرورة لدينا، وهنا نقدم السؤال الآتي: ما هو موقف الحداثيين من القضايا العقدية؟ وهل يمكن التوفيق بين ثوابت العقدية الإسلامية ومتغيرات الحداثة؟

أهداف البحث:

- بيان أهمية ومقاصد الثبات في أصول وقضايا العقيدة.
- كشف محاولات التغيير والتأويل للأصول العقدية في الخطاب الحداثي.
- توضيح مخاطر ومآلات القراءة الحداثية لقضايا العقيدة.

المنهج المعتمد في البحث:

اعتمد الباحث في إعداد مقاله على المنهج التحليلي أولاً، حتى يتمكن من تحليل الآراء والمقالات المتعلقة بموقف الفكر الحداثي من المفاهيم والقضايا العقدية.

وعلى المنهج النقدي ثانياً: حتى يستطيع عبر أسسه ومعاييره، نقد الآراء والأدلة التي اعتمدها دعاة الفكر الحداثي، وتوضيح مواطن الصحيح والخطأ منها.

عناصر البحث: قد تم إعداد هذا البحث وفق عناصر الخطة الآتية:

مقدمة.

1-جدليات التغير في الخطاب العقدي.

2-قضايا العقيدة ومقاربات القراءة الحداثية.

خاتمة.

1-جدليات التغير في الخطاب العقدي

قضايا العقيدة في الفكر العقدي الإسلامي حقيقة ثابتة، وليست مجرد أفكار وتصورات كما هو وضعها في الديانات الوضعية أو الديانات السماوية المحرفة، إذ هي الأصول والثوابت المطلقة التي أوجب الشارع الحكيم العلم والعمل بمقتضاها، لكن لدى رواد الفكر الحداثي آلت العقيدة إلى أمر آخر يحاول قراءة العقائد في ضوء علم الاجتماع والفلسفة وعلم النفس، من منطلق أنسنة العقائد بدل ربانيتها، وفق تصورات مخالفة لما هو مستقر وثابت في أذهان المسلمين، نظراً لكون العقائد عندهم كما يقول نصر حامد أبو زيد (أبو زيد، 1995، صفحة 135):"تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وبتطور المعرفة في كل عصر، ولاشك أن النصوص الدينية اعتمدت شأنها شأن غيرها من النصوص على جدلية المعرفي والايديولوجي في صياغة عقائدها، المعرفي التاريخي يحيل بالضرورة إلى كثير من التصورات الأسطورية".

الملاحِظ لهذا الطرح العقدي الجديد للعقيدة يجد أنها تحولت من كونها حقائق ثابتة إلى كونها تصورات، تتطور وتتغير بتغير الزمان والمكان، ولا شك أن هذا القول يخالف ويتصادم مع المنظور الإسلامي للعقيدة.

وانطلاقا من هذا المفهوم الجديد للعقائد نجد نصر حامد أبو زيد يتهكم وينتقد الفكر العقدي الإسلامي إذ يراه لا يزال متمسكًا بالتصورات القديمة التي أرسلها أبو الحسن الأشعري في القرن الرابع الهجري، حيث ما زال يعتمد على صورة الإله الملك الجالس على عرشه وكرسيه، محاطًا بمملكته وجنوده من الملائكة، كما يواصل التعامل بالدرجة نفسها من الحرفية مع مفاهيم الشياطين والجن والسجلات التي تُدوَّن فيها الأعمال، والأخطر من ذلك أنه لا يزال يتشبث بالتصوير الحرفي للثواب والعقاب، وعذاب القبر ونعيمه، ومشاهد القيامة والسير على الصراط، وغيرها من التصورات ذات الطابع الأسطوري (أبو زيد، 1995، صفحة 135).

من خلال هذا المنطلق الذي اعتمده نصر حامد أبو زيد في النظر إلى المفاهيم العقدية، نصل إلى أنه يعتبر العقيدة مجرد تصورات أسطورية تاريخية صاغها الوعي الإسلامي في القرون التي مضت، انتقلت لنا عبر الخطاب الديني الذي يصر على التمسك بها وعدم تجاوزها إلى مفاهيم أخرى.

والموقف نفسه نجده عند عبد المجيد شرفي (الشرفي، 2008، صفحة 61) يؤكده في قوله: "واعتباراً للغاية الكامنة وراء حديث القرآن عن آدم وحواء، وعن إبليس والجن والشياطين والملائكة، وعن معجزات الأنبياء، لا يضير المؤمن أن يرى في كل هذا الذي ينتمي إلى الذهنية الميثية، رموزاً وأمثالاً، لا حقائق تاريخية".

يؤكد نصر حامد أبو زيد وعبد المجيد الشرفي على ضرورة تمحيص وتنقيت النصوص الدينية العقدية من "الأسطرة"، التي صنعها التاريخ، بغية الوقوف على الهوية الأصيلة للعقائد الإسلامية، من خلال تحرير الكتابات والأقلام وكل المذاهب والفرق، من المفاهيم والاعتقادات الملتبسة تحت مسميات الدين، من تلك الترسبات والتراكمات التي تشكلت على مر السنين وفق ظروف سياسية وسلطوية، فتحولت إلى يقينيات وثوابت توصف بالقداسة والتنزيه.

علماً أن هذا المشكل في نظر الحداثيين لا يتوقف عند علم العقائد لوحده، وإنما يشمل جميع العلوم الشرعية إضافتاً إلى مصدرها (الوحي)، بمعنى أن العلوم الإسلامية بجملتها تشكلت واختلطت بالأساطير، وهذا استناداً إلى قراءة محمد أركون إذ يرى بأن الحكايات التوراتية والقرآنية هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الأسطوري، فالعمل الاجتماعي التاريخي الذي أنجزه النبي في مكة و المدينة كان مصحوبا بمقاطع من القرآن، أي بخطاب ذي بنية أسطورية، لكن هذه الأسطورة المبدئية تصبح فيما بعد تكرارية تملأ وظيفة محافظة، توظفها الفئة المسيطرة في خطابها السلطوي، هذا هو بالضبط الواقع الذي مثله الخلفاء والملوك وعلماء السلطة مع الوحي والتراث (أركون، 1996، صفحة 251) .

يوظف دعاة الفكر الحداثي مجموعة من الآليات والمفاهيم مثل مفهوم الأسطورة والتاريخانية، في قراءتهم للتراث بشكل عام، والوحي بشكل خاص، وهذه المفاهيم هي بمثابة الآليات التي اعتمدوها لفتح آفاق تأويل النصوص اللامحدود واللامشروط، وتجاوز الفهم السائد لدى علماء التراث الإسلامي، محاولتاً منهم لتجاوز الثوابت، من خلال تفريغ القضايا والمفاهيم العقدية من محتواها العقدي والمقاصدي، وهذا ما جعل من تلك القراءات محل اهتمام ومحل بحث ودراسة.

2- قضايا العقيدة ومقاربات القراءة الحداثية

مقاربات القراءة الحداثية لقضايا العقيدة تسببت في تغيير مسار عقائد الناس، حيث سعت إلى تحديدها من خلال محاولة إزاحتها من القلوب والتشكيك في ثبوتها وصحتها في العقول، على الرغم من أن العقيدة هي عبارة عن جملة القضايا التي يجب على المسلم التسليم والتصديق بها تصديقا جازما جملة وتفصيلا، وهي تتمثل في أركان الإيمان السنة وفروعها، وقد تعرضت بدورها إلى عدة تحديات، من أهمها ما ظهر في هذا العصر لدى التيار الحداثة بأبعاده الدينية والفلسفية، إذ يتبنى الرؤية التاريخية في تفسير الغيبيات والعقائد، وما يترتب عن ذلك من نظرة جديدة لموقع الدين من الإنسان والحياة، ولما كانت الحداثة تستبعد الوحي كمنهج للحياة وكأساس للمعرفة العقدية، في حين تعتبر العقل مرجعًا أعلى في الحياة، فإنه يجدر بنا الحديث عن تلك القراءة التاريخية للمفاهيم العقدية لدى الحداثيين في العناصر الآية:

1.2 الألوهية:

يشغل موضوع الألوهية موقعًا جوهريًا في بنية الفكر العقدي الإسلامي، إذ يُعدّ الركن الأساس للعقيدة ومنبع الهداية والصلاح، فالإيمان بالله تعالى هو المستند الأول الذي تستند إليه المنظومة الدينية، وتتفرع عنه كل الأفعال والسلوكيات، وقد خصّه علماء الإسلام بجهود بحثية حثيثة وعميقة، تناولوا من خلالها معاني التوحيد بأبعاده وقضاياه، مما يتصل بصفات الله تعالى واسماءه وأفعاله، وقد انبرى في طرف آخر بعض المفكرين والباحثين لدراسة مسائل الألوهية، وفق رؤية أخرى، كرؤية تاريخية نقدية تجعل من عقيدة الألوهية عقيدة متغيرة بتغير الزمان والمكان وبتنوع المعرف والعلوم.

وقد تأثر الحداثيون العرب بقراءة النصوص الدينية من منظور عقلاني، معتبرين الدين رمزًا ثقافيًا أكثر منه منظومة ومنهج حياة، رغم إيمان التصور التقليدي –على حسب نظرهم–بوجود إله حيّ ومتسامي وثابت لا يتغير، إلا أن مفهوم الله يظل خاضعًا لضغط التاريخية، مما يجعله عرضة للتحول والتغير مع تعاقب الأزمنة والعصور (أركون، 1996، صفحة 102)، ومنه فالتمسك بمقولة: الله فوق الزمان والمكان عند محمد أركون لم يبقى لها أساس، إذ يعتبر مفهوم الألوهية خاضع لتأثير الزمان والمكان، لا كونه حقيقة مطلقة لا يحدها زمان ولا مكان.

وعلاوة على ما سبق نجد محمد أركون (أركون، قضايا في نفد العقل الديني، د.ت، صفحة 272)، يشكك في وجود الله ابتداء فيقول: "هذا ما لا يستطيع المسلمون المعاصرون أن يفهموه لأنهم غير قادرين على مواجهة التساؤل الفلسفي المتعلق بوجود الله كإشكالية مطروحة على التساؤل...ولهذا فعندما يقول حسن الترابي بأن الله موجود عندنا في كل مكان، فإنه لا يضيف مباشرة بأن الله الموجود في كل مكان، ما هو في الواقع إلا تصور معين عن الله، وليس الله ذاته، وهذا التصور السائد الآن في كافة المجتمعات الإسلامية مشكَّل من شيئين اثنين: خطاب علماء الدين التقليديين والتركيبة السياسية القمعية".

ونجد كذلك من ضمن القائلين بتاريخية العقائد الإسلامية حسن حنفي الذي حاول تحديد الهدف من وراء دراسة علم العقائد في الدفاع عن محور الإنسانيات بدل محور الإلهيات، ووضع العقائد كلها على قدم البحث والمساواة، ومعرفة كيف نشأت وفق ظروف العصور وملابسات الواقع (النبوي، الراشدي، الأموي، العباسي) (حنفي، 1988، الصفحات 32-33)، واستدل حسن حنفي على تاريخية العقائد

على عن طريق قضية إثبات وجود الله تعالى، فوجوده لا يتحقق إلا من خلال تأمل الوجود الإنساني وأفعاله، كالقدرة والعجز، ولأن الإنسان يمتلك مسؤولية أفعاله في حال القدرة، فإن الله لا يُستدل عليه إلا في سياق العجز، حين يغدو ملاذ ضعف الإنسان وقصوره، فوجوده مرتبط بفترة زمنية مؤقتة، متوقفة بدورها على الحالة الشعورية للإنسان حال الضعف والحاجة، ومنه يكون اعتقاد وجود الله في فكر الإنسان وجود تاريخي شعوري وليس ايماناً بوجود حقيقي للذات الإلهية (حنفي، 1988، صفحة 14).

وبعد أن تجاوزت الحداثة المفهوم السائد للألوهية عند المسلمين، انتقلت لعرض التصور الحديث لله تعالى على أنه يتجلى: في الأمل والأماني، فالأماني؛ تتمثل في أمنية الإنسان في الوجود، والبقاء والغنى، والعلم، فتلك الأماني أفرزت عنده شعور بالنقص فأراد أن يُكمِل نُقصه فقال بأن الله موجود (حنفي، 1988، صفحة 597)، والأمل؛ يتمثل في الأمل في الانفتاح، والأمل بالحرية، والأمل بالخلود، والأمل برفع المظالم، هذا هو الله بالنسبة للفكر الحداثي والتصور الجديد لديه (أركون، قضايا في نقد العقل الديني، د.ت، صفحة 282).

ومما سبق الفكر الحداثي لم يصف الألوهية بالكامل والثبات مما هي عليه في الفكر الإسلامي، لكنه أعاد صياغتها بطرق مختلفة تدعي: العقلانية، والعلمية، والواقعية، وهذا يعكس ترنح الحداثة بين الروح والمادة، وبين الفكر الإسلامي وبين الفكر الغربي، بين الإيمان بالغيب وبين الاعتماد على العقل والعلم، بين المطلق وبين النسبي، رغم أن علماء العقيدة الإسلامية قاموا بالرد على مثل هاته الاطروحات والشبهات بأدلة عقلية وعلمية مختلفة.

2.2 الرسل والرسالات:

الرسل والأنبياء هم السبيل الوحيد الذي اطّلعت من خلاله البشرية على حقائق الغيب، وعرفت به ما يجب على المخلوق تجاه خالقه، كما علمتهم الهداية إلى المنهج القويم الذي تنتظم به شؤون الحياة، فهم الصلة المباشرة التي تصل الأرض بالسماء، والواسطة التي يُبلّغ الله بها عباده أوامره ونواهيه، ووعده ووعيده، وحلاله وحرامه، وكل ما به تستقيم حياة الإنسان ويصلح مصيره، ولما كان الإيمان بالأنبياء والرسل ركن من أركان الإيمان، فإنه لا يصح إيمان الإنسان بالله تعالى إلا بالإيمان بالرسل ورسالاتهم، لكننا عندما نتمعن في جدليات القراءة الحداثية نجدها تلغي هذا البعد العقدي والإيماني.

2.2.2 طبيعة النبي والنبوة: يسعى الفكر الحداثي إلى "أنسنة" الوحي والنبوة عبر النظر إلى الرسالة على أنها ظاهرة نفسية وعقلية قائمة على سعة النظر والمخيلة، فالطيب تيزيني مثلاً يرى بأنه يمكن النظر إلى التجربة الدينية الكبرى (الوحي) التي عاشها محمد والأنبياء من قبله باعتبارها نتاجاً لعملية تراكم ذهني وروحي طويل الأمد، فبحسب التحليل النفسي، ما يختبره الإنسان في لحظات الانغماس الروحي على هيئة "صوت داخلي" يرشده إلى طريق ما، هو ليس إلا انعكاساً لعالمه الباطن، ومن هذا المنطلق يُفهم الوحي على أنه تعبير عن تراكمات نفسية وثقافية ممتدة: تراكم شخصي في حياة النبي، وتراكم جماعي عبر أجيال من الأنبياء والتقاليد، وهكذا يظهر الوحي، في صورته النهائية، ككلمة إلهية متجلية عبر مسار تاريخي طويل (تيزيني، 1993، صفحة 535)، ويعضض هاته القراءة نصر حامد أبو زيد الذي يرجع مصدر النبوة إلى المخيلة، لأن مخيلة الأنبياء والشعراء والعارفين في نظره قادرة على الوصول إلى فاعلية المخيلة في اليقظة والنوم معا، وذلك لا يعني التسوية فيما بينهم من حيث قدرة فاعلية المخيلة، فالنبي يأتي في مقدمة الترتيب، يليه الصوفي، ثم يأتي الشاعر (أبو زيد، مفهوم النص، 2014، صفحة 49)، والنبوة على ضوء ذلك ليست ظاهرة فوقية خارقة للعادة ولما هو إنساني، بل هي ظاهرة عادية قابلة للفهم والاستيعاب والاكتساب، ويمكن أن تفهم النبوة في ظل هذا التصور على أساس أنها تجربة خاصة لكن فريدة من نوعها، تعتمد على قوة المخيلة والفعالية الروحية الخلاقة (أبو زيد، مفهوم النص، 2014، صفحة 52).

وانطلاقاً من هذا الفهم الغريب للنبوة غدت مستوى من مستويات الترقي البشري وقوة في مخيلته، أي كمال إنساني مكتسب، فالنبوة حسب قراءتهم ليس اصطفاء من الله للرسل، وليست كتب أنزلت من لدنه، ولكن غاية الأمر أن النبي شخصية متفوقة روحياً، وهذا هو عين الخروج عن جادة المنطق والحقيقة والصواب، إذ لو كانت النبوة بهذا الشكل لما ختمت بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم، وسنجد تداخلا بين النبوة والأدب والتصوف وحتى الفلسفة وقد يصبحان أمر واحدا، فطبيعة النبي حسب تلك الرؤيا لا تختلف عنهم في شيء إلا من ناحية الرتبة أما المصدر فهو مشترك فيما بينهم.

2.2.2 المعجزات:

المعجزة أمر خارق للعادة أيد بها الله الرسل والأنبياء لمساعدتهم على تبليغ رسالاتهم، وهداية الناس للإيمان بالله، غير أنه قد ظهر من ينكر قضية كون المعجزة أمر خارق للعادة، ومن بين هؤلاء حسن حنفي الذي ينظر إلى هذا الاعتقاد على أنه قدح في العقول، بإنكار بديهياتها، وعودة بعد هذا التطور البشري إلى التخلف، عند إنكارنا لقوانين الطبيعة، فالمعجزة قدح في العقل والطبيعة معا (حنفي، 1988، صفحة 77).

وهذا الكلام لا يستقيم من جهة أن قولنا: أمر خارق للعادة، يعني أن المعجزة إنما تخالف العادة الطبيعية –التي تتخلف– لا العادة العقلية التي لا يمكن أن تتخلف مطلقا، كما أن الأمر ليس فيه إنكار لقوانين الطبيعة، لأن استمرار الطبيعة على نسقها المألوف الذي نراه ليس أمراً ضرورياً، يفرضه العقل فرضاً، وإنما هو مما نسجته العادة وتكون بفعل الأسباب الجعلية من الله تعالى (البوطي، 1982، صفحة 214).

ويواصل حسن حنفي (حنفي، 1988، صفحة 78) دفاعه عن كلامه السابق إلى أن يصل إلى إنكار كون المعجزات من أمر الله ومشيئته فيقول: "المعجزات في النهاية من فعل الأجسام بطباعها وليس خرقاً لقوانينها وتحدث طبقاً للطبائع وليس قلباً لها، فقوانين الطبيعة ثابتة لا تخرق بفعل أحد، وإن خرقها لأدل على النفي منه على التصديق، وأدعى إلى زعزعة الثقة بالعقل وبالعلم منه إلى إعطاء معرفة... المعجزات إذن ليس شيء منها من عمل الله"، وهناك ايضا من الحدثيين من أمثال محمد أركون من يعتبر المعجزة في المعتقد الإسلامي لا تختلف عن المفهوم اليوناني قديماً فهي وجهاً آخر للمفهوم اليوناني القديم، الذي يجعل من حقيقة المعجزة حقيقة طبيعية مستقلة مصدرها الجهد التعقلي وقدرة الوعي البشري الخارق لدى بعض الأشخاص (أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، 1996، صفحة 92)، وهذا الموقف يصب في الرأي السابق عند حسن حنفي الذي يعتبر فيه قوانين الطبيعة غير قابلة للخرق.

وبمقتضى هذا الكلام تصبح المعجزة أمراً عادياً، لا معجزة تحدي وإثبات لصحة الرسالات، وهذا ما يهدف له دعاة الفكر الحداثي وهو زعزعة مفهوم المعجزة التي تعد العلامة الرئيسية الدالة على نبوة النبي، فإذا غُيِّبَ ذلك المفهوم الثابت، وقع التساوي بين الأديان، الوضعية منها والسماوية، عن طريق إبطال مفهوم المعجزة الدال على صحة الدين والرسالة الخاتمة.

3.2 الكتب السماوية:

إنَّ الإيمان بالكتب السماوية السابقة – الصحف، الزبور، التوراة، الإنجيل، والقرآن الكريم – ركن من أركان الإيمان لا يكتمل أو لا يصح الإيمان إلا بالاعتقاد بأنها منزلة من عند الله تعالى، أي ربانية المصدر، غير أن تلك الكتب – ما عدا القرآن الكريم – قد تعرضت للتحريف بنوعيه (اللفظي والمعنوي)، بينما تكفّل الله سبحانه وتعالى بحفظ كتابه الكريم من أي تغيير أو تبديل، إلا أن دعاة الحداثة قد تعاملوا مع هذه الكتب على قدم المساواة، فوضعوا القرآن الكريم في مرتبة واحدة مع غيره من الكتب السماوية، ورأوا أن الاعتقاد بصحة الإسلام وحده واعتبار ما عداه من الأديان قد لحقه التحريف ليس إلا نزعة عنصرية لا يقوم عليها دليل ملزم.

ومن أبرز الحداثيين الذين تحدثوا في مسألة الكتب السماوية محمد أركون (أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، 1996، الصفحات 100-101) إذ يقول: "المفاهيم التالية: دين الحق، الدين القويم أو المستقيم، الاسلام، هي أولاً جدلية، لأنها تهدف إلى المزايدة على المعاني والمضامين ذاتها التي تدعيها الفئات الاجتماعية الأخرى المتنافسة: أقصد اليهود والمسيحيين، نلاحظ أن الجماعة الجديدة الطائعة قد بلورت مفهوم الله من جديد ليس من أجل مضامينه الخاصة الصرفة، وإنما بالدرجة الأولى من أجل تسفيه طريقة استخدامه من قِبل أهل الكتاب"، ومن ثمة يتجلى الخطاب القرآني في موقعه كحقيقة مطلقة لا تتجاوزها غاية أخرى، ومن هذا الموقع تتشكل طبيعته الأمرية والإيعازية التي تمنحه سلطة توجيهية حاسمة، وتمثل هذه السمة نقطة البداية في تشكّل البنية المتراصة للعقائد الأرثوذكسية، حيث يرسّخ القرآن المرجعية العليا التي تهيمن على كل الكتب السماوية (أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 2005، صفحة 74).

وبناء على ذلك يرى أركون أن كل الأديان المرتبطة بما هو خارق للطبيعة، أي الأديان السماوية كلها تقوم على العقائد ذات الطابع الأسطوري، وجميعها نتاج يرتبط بـ المتخيَّل-النبي-؛ إذ هي من صنع الفاعلين الاجتماعيين من البشر، سواء كانوا فلاسفة أم أنبياء وهاته هي العوامل المشتركة فيما بين جميع الكتب السماوية (أركون، قضايا في نفد العقل الديني، د.ت، صفحة 133).

ومن هذه القراءة فالكتب السماوات ليست وحيا من الله إلى رسله، لدى محمد أركون الذي يعارض اعتقاد كون الكتب السماوية ذات مصدر رباني، ويذهب إلى اعتقاد أن مصدرها بشري، ويؤكد هذا الموقف من خلال اعتبار النصوص الدينية ـ سواء القرآن أو الأناجيل ـ مجرد خطابات رمزية ومجازية، تهدف إلى التعبير عن الوضع الإنساني والوجود البشري، وليست قوانين عملية قابلة للتطبيق المباشر في كل زمان ومكان، ويرى أن الاعتقاد بقدرة هذه النصوص على أن تتحول إلى تشريعات ثابتة وفعّالة هو مجرد وهم كبير (أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، 1996، صفحة 299).

نلاحظ بأن الفكرة التي يطرحها محمد أركون تقوم على تاريخية الفكر الديني، إذ يعتبر الشرائع والعقائد الواردة في الكتب السماوية مرتبطة بزمان نزولها ومكانها، وليست صالحة للتطبيق في كل العصور، ويرى أن العصر الحديث، باعتباره عصر العقل والعلم، لم يعد بحاجة إلى أحكام مجازية لا تنسجم مع واقعه، غير أن هذا الطرح يغفل عن أن كثيرًا من النزاعات والصراعات الإنسانية تعود إلى الابتعاد عن الدين لا إلى التمسك به.

4.2 الملائكة:

يعتبر دعاة الفكر الحداثي أن الإيمان بالملائكة والجن والشياطين لا يخرج عن دائرة الأساطير والخرافات التي أبدعها الخيال الديني، ومن ثم يرون ضرورة التخلص منها، ويذهب عبد المجيد الشرفي في هذا السياق إلى أن ما ورد في القرآن عن إبليس والجن والملائكة لا يعبر عن حقائق غيبية ثابتة، بل يدخل في إطار الذهنية الميثية التي تنتج الرموز والأمثال لتصوير الصراع بين الخير والشر، غير أن هذا الفهم يثير جدلاً واسعًا، إذ ينفي بعدًا غيبيًا يعد من ركائز العقيدة الإسلامية، ويحصر النصوص في بعدها الرمزي فقط (الشرفي، 2008، صفحة 61).

الاعتقاد بوجود الملائكة والجن والشياطين عند دعاة الفكر الحداثي يدخل ضمن الاساطير والخرافات، انشأها الخيال الإسلامي لذا يجب التخلص منها، على حسب ما يظن عبد المجيد الشرفي بأن حديث القرآن عن إبليس والجن والملائكة يعبر عن الذهنية الميثية التي هي فقط عبارة عن رمز وأمثال لا حقائق تاريخية، وهذا ما يؤكده صادق جلال العظم في حديثه عن الله، أو إبليس، أو الجن، أو الملائكة، أو الملأ الأعلى، فيرى بأنه لا يلزم بالضرورة أن يفهم على أنه إشارة إلى موجودات غيبية حقيقية، ولكنها غير مرئية، فهذه الأسماء يمكن النظر إليها باعتبارها رموزًا تحمل دلالات عميقة، وكذلك حين نقول إن الله طرد إبليس من الجنة، فليس المقصود بالضرورة أنّ حادثة تاريخية وقعت في

هذا الكون، بل الأهم أن نلتفت إلى المغزى الكامن وراء هذا التصوير، إذ يكمن معناه في رمزيته، لا في كونه وصفاً لأحداث وقعت حقيقة (العظم، 1970، صفحة 84).

وفي سياق هذا الرأي ندرك أن ما نؤمن به من وجود إبليس والجن والملائكة، أمر أسطوري خرافي لدى الحداثيين، وكأن الحداثيين لا يعلمون أن الأنسان في دار امتحان وابتلاء، معه ملائكة تكتب عنه ما يفعل، ومعه كذلك شيطان يبعده عن الطاعة ويقربه من المعصية، وقد جاء خبر هذا في القرآن الكريم قال تعالى: ﴿ **قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ (16) ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ** ﴾ الآية 16-17 من سورة الأعراف.

وأما حسن حنفي (حنفي، التراث والتجديد، 1992، صفحة 103) فيقول بخصوص ذلك: "ألفاظ الجن والملائكة والشياطين بل والخلق والبعث والقيامة ألفاظ تتجاوز الحس والمشاهدة، ولا يمكن استعمالها لأنها لا تشير إلى واقع ولا يقبلها كل الناس"، ويقول (حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، 1983، صفحة 93) عن ذلك أيضاً في كتاب آخر له: "إن المرء لكي يكون مسلما لا يحتاج إلى الإيمان بالجن والملائكة فالإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل".

يذهب حسن حنفي إلى أنّ المسلم اليوم ليس بحاجة إلى الإيمان بالجن والملائكة والشياطين، باعتبارها عوالم غيبية لا تقع في دائرة الحس والمشاهدة، ويرى أن جوهر الإيمان يتمثل فيما يستقر في القلب ويُترجم إلى عمل، غير أنّ هذا الموقف يطرح إشكالاً جوهرياً: فالتكليف الشرعي لا يستقيم من دون الإيمان بهذه الغيبيات، إذ بها تكتمل الحُجّة على الإنسان يوم القيامة، فالمؤمن حين يوقن بوجود ملائكة تكتب أعماله، يزداد استشعاره للمسؤولية، وحين يعلم بوجود الشيطان كعدوّ له، يكون أقدر على الحذر منه ومقاومة وساوسه، ومن ثَمّ فإن إقصاء هذه الأبعاد الغيبية قد يضعف البنية العقدية التي يقوم عليها معنى التكليف ذاته.

5.2 اليوم الآخر:

إن عقيدة الإيمان باليوم الآخر ركن عظيم من أركان الإيمان، بها يكتمل تصوّر المسلم لحقيقة وجوده ومصيره، فهي تربط عالم الشهادة بعالم الغيب، وتذكّره بأن الحياة الدنيا ليست إلا مرحلة عابرة، يعقبها موت ثم برزخ، ثم بعث ونشور، فحساب وجزاء، ينتهي إما إلى جنة أو إلى نار، غير أن دعاة الفكر الحداثي أعرضوا عن هذه الحقيقة الكبرى، وحصروا نظرتهم في حدود الحياة الدنيا، فعدّوا الإيمان باليوم الآخر ضربًا من الأساطير الموروثة، وسعوا إلى إقامة جنة دنيوية يظنون فيها الكمال والسعادة من خلال مناشدة الإنسان للوصول إلى معاني الكمال.

صرّح محمد أركون في كتابه القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني بأن الثقافة الحديثة قائمة على إنكار الإيمان باليوم الآخر، وأن الحداثة لا تعترف إلا بحياة واحدة هي الحياة الدنيا، معتبرًا أن الموت يشكل قطيعة عدمية ونهائية، لأنه لا توجد حياة بعدها (أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 2005، صفحة 74)، وأما نصر حامد أبو زيد فقد سلك مسلكًا آخر في الطعن بعقيدة اليوم الآخر، فلم يُنكر النصوص إنكارًا صريحًا كما فعل محمد أركون، لكنه أنكر دلالتها الحرفية، وزعم أن ما ورد في القرآن والسنة عن أهوال القيامة وأحداثها إنما هو مجرد مجازات ورموز، لا حقائق ثابتة وبهذا الطرح ألغى أبو زيد حقيقة اليوم الآخر، وحوّله إلى صور رمزية وتأويلات عقلية (أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، 1995، صفحة 211)، متجاهلًا أن نصوص الوحي جاءت ببيان قاطع أن هذه الأحداث حقائق يقينية لا تحتمل المجاز، قال تعالى: ﴿**إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ ۝ وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ**﴾ **سورة[الذاريات: 5-6]**، لأنه وفق تلك القراءة لمراحل المعاد، تصبح الموت راحة للإنسان من مصائب ومتاعب الدنيا، وليس انتقالاً إلى مرحلة الحساب والجزاء على ما قدم من عمل في الدنيا، كما يعتقد جميع المسلمين، كما أن هذا الطرح ينتزع روح المسؤولية من الإنسان في هذا الحياة الدنيا نتيجة لظنه بعدم وجود

حياة بعد الموت، مع العلم أن هذا الكلام يتعارض مع قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ الآية 115من سورة المؤمنون.

فهذه الرؤية ذات المنطق الحداثي تنظر إلى قضايا المعاد على أنها ليست سوى عالم يتشكّل في نطاق التمني، يظهر حين يعجز الإنسان عن عيش واقع تسوده القوانين العادلة، لذلك يطفو على السطح كلما تفشّى الاضطهاد، واشتد العجز، واستبد الظلم، ليكون بمثابة تعويض عن عالم مثالي ينال فيه المرء حقه، ففي أفضل الأحوال، لا يعدو المعاد أن يكون تصويرًا فنيًا نسجه الخيال، ليملأ فراغًا سببه فقدان الخبز أو الحرية أو الكرامة (حنفي، من العقيدة إلى الثورة ، 1988، صفحة 600).

واضح من هذا القول إنه يراد بأمور المعاد أن تصبح مجرد تصوير فني يقوم به الخيال، نتيجتاً لما يتمناه ولم يستطع تحقيقه، فتفترض وجود عالم يسوده العدل سماه اليوم الأخر، ولكن الأمر هذا على العكس تماماً، إذ هذا يعتبر دليلاً على وجود اليوم الآخر، وقد أطلق عليه المفكر الإسلامي وحيد الدين خان مصطلح الضرورة الأخلاقية لوجود اليوم الأخر، حيث اعتبر أن دواعي العدالة والإنصاف في الضمير الإنساني تقتضي وجود يوم يميز بين الحق والباطل، ولابد للظالم والمظلوم أن يجنيا ثمارهما (خان، 1992، صفحة 121).

ومن تفسيرات وقراءات حسن حنفي لمعاني الثواب والعقاب والنعيم والعذاب، فكرة أن الدنيا والآخرة ليستا عالمين منفصلين، بل هما وجهان لعالم واحد هو الأرض، فالجنة والنار لا يُنتظر حدوثهما بعد الموت، وإنما يعيشها الإنسان في حياته الواقعية؛ فالجنة هي ما يناله من خير وسعادة في دنياه، والنار هي ما يلقاه من شر ومعاناة فيها، وهو ما ذهب إليه الفلاسفة أيضًا حين تحدثوا عن النعيم الروحي والعذاب الروحي داخل هذا العالم، مع نفيهم لفكرة النعيم الجسدي أو العذاب الجسدي في عالم آخر (حنفي، من العقيدة إلى الثورة ، 1988، صفحة 601).

فالجنة والنار وما يترتب عنهما من ثواب وعقاب وعذاب القبر وكذا نعيمه في فكر حسن حنفي، لا يتجاوزان كونها رموزاً للدنيا ذاتها، فالجنة عنده هي نعيم الطائع في الحياة الدنيا، والنار هي ما يعيشه العاصي من شقاء فيها، أما ما يرد في النصوص عن أمور المعاد، فليس في نظره سوى تعبير عن آمال وتطلعات إنسانية أوجدها الفكر البشري الطامح إلى تحقيق العدالة بين الناس وضمان سيادة القانون.

6.2 القضاء والقدر:

الإيمان بالقضاء والقدر أحد أركان الإيمان، ولا يكون الإنسان مؤمناً حتى يؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره، هذا من الناحية العقدية النظرية، أما من الناحية الإيمانية العملية؛ فالبحث في قضية القضاء والقدر لها علاقة مباشرة بمسالة حرية الإنسان، وستكون إجابة على سؤال مفاده هل الإنسان مخير أو مسير؟ وللإجابة على هذا السؤال سنقف على كيفية فهم الفكر الحداثي للقضايا القضاء والقدر.

ينطلق محمد شحرور في قراءة مفهوم القضاء والقدر من أطروحة التقييد لحرية الإنسان، على أثر المفهوم التقليدي للقضاء والقدر، فواضع تعريفاً جديداً للقضاء والقدر بغية تحرير الإرادة الإنسانية فقال (شحرور، 0000، صفحة 434): "القدر هو الوجود الموضوعي للأشياء وظواهرها خارج الوعي الإنساني، أمّا القضاء فهو ظاهرة تتمثل في السلوك الواعي (إرادة إنسانية)"، بمعنى أن القدر هو الوجود الحتمي للأشياء خارج الوعي الإنساني، والقضاء هو حركة إنسانية واعية.

وإنك تجد أن محمد شحرور لما أراد إثبات الفعل للعباد أطلق على أفعالهم مسمى ومفهوم القضاء، وخص الله جل وعلا بالتقدير أي القدر، وهذا موقف خطير لأنه يتعارض مع نصوص الوحي المثبتة لكون أفعال العباد لا تخرج عن نطاق قضاء الله وقدره.

ولأجل ذلك فقد حاول شحرور أنّ يضبط العلاقة بين الفعل الإلهي (القدر) والفعل الإنساني (القضاء) عن طريق طرح مجموعة من التساؤلات والإجابة عليها نحو: ما موقع الإنسان في جدلية القضاء والقدر؟ وأين تكمن حريته واختياره؟ كيف يتحدد دوره في مواجهة القوانين

الكونية القائمة على الأضداد والأزواج في نظام «التأثير والتأثر المتبادل»؟، الجواب، وفق قراءة محمد شحرور، أن علاقة الإنسان بالقدر تتحدد بالمعرفة حصراً؛ فالمقدَّرات الكونية ليست قدراً جامداً يعطّل إرادة الإنسان، بل هي قوانين يمكن استيعابها وتسخيرها، فعندما اكتشف الإنسان قوانين الدورة الدموية تمكّن من التدخل عبر العمليات الجراحية، وبذلك اتسعت حريته في التحكم في صحته وحياته، وحين أدرك قوانين الطيران صاغ منها تقنيات الطائرة، فتوسعت حرية حركته وانتقاله، وعندما استوعب قوانين الكيمياء ابتكر الأدوية، فتعززت قدرته على مقاومة الأمراض، أي كلما تطور وعي ومعرفة الإنسان اتسم بالقضاء، وفي القضاء تتجسد حريته واختياره (شحرور، 0000، صفحة 433).

إن خطأ محمد شحرور في فهم الإيمان بالقضاء والقدر أدى به إغفال مسألة دقيقة وهي عدم التفريق بين قضاء الله وقدر الله كونهما متعلقان به سبحانه وتعالى، في حدود العلم والإرادة والرضا والمشيئة بالنسبة له جل وعلا، وبين ما ينسب للإنسان مجازاً من مسميات القضاء والقدر، فما يقدره الله على العباد يحل بهم قضاء، لكن يحل موافقا لاختيار وحرية العباد، ولا تعارض بين هذين النوعين: القدر (علم الله) والقضاء (التحقق وفق علم القدر).

والموقف نفسه نجده عند حسن حنفي الذي يجعل من القضاء موضوعا يجب إلحاقه بالإنسان، من أجل أن نثبت للعباد القدرة والإرادة الأمرين الأساسين للقول بحرية الإنسان، لأن من مقتضيات العقل والعدل الإلهي أن التكليف لا يكون إلا مقرونًا بالقدرة، والأمر لا يُتصوَّر من دون إرادة، فصدور الأحكام الشرعية دليل على أن الإنسان قادر على الفعل، وأن أفعاله تصلح أن تكون موضوعًا للتكليف، وبما أنّه مكلَّف بالطاعة، فإن ذلك يعني أنّ الفعل ممكن التحقيق، وإذا كان الفعل ممكنًا، فهذا يثبت حرية الإنسان في الاختيار، ثم إن الأمر في جوهره خطاب موجَّه إلى آخر، إذ لا معنى لأن يخاطب الإنسان نفسه، وبما أن الخطاب الإلهي موجَّه إلى الإنسان، فإن هذا يفترض بالضرورة أن يكون قادرًا على الفعل، وإلا انتفى معنى التكليف والمسؤولية (حنفي، من العقيدة إلى الثورة ، 1988، صفحة 211).

حسن حنفي حديثه عن القضاء والقدر هو في حقيقة الأمر بحث عن حرية الإنسان، بحديثه عن العقبات والمعوّقات التي تقف في طريق حريته، فرأى إشكالية حرية الإنسان في التراث الإسلامي تعود إلى مفهوم القضاء على وجه الخصوص، فقال بأن القدرة والإرادة هما شرطا الحرية، والحرية بدورها شرط للمسؤولية، وإلا تنصّل العبد وتذرع من نتائج أفعاله بمنطق الجبر والتسيير، غير أن هذا التعليل في جملته لا يبيح لنا تغيير مضامين المفاهيم العقدية من مفهومها الإلهي إلى مفهومها الإنساني لأنها مفاهيم مطلقة وثابتة لا تتغير بتغير لا الزمان ولا المكان.

خاتمة:

قد نتج عن القراءة الحداثية لقضايا العقيدة آثار خطيرة تمس اعتقاد المسلم، وتعصف بإيمانه، وتجعل منه إنساناً لا يرى فرقًا بين الإنسانيات والإلهيات، ومن هنا يبدو الخطر الحداثي على قضايا العقيدة، من خلال إقصاء كل مقدس، وإنكار الأصول والثوابت العقدية المؤسسة للدين.

في الفكر الحداثي الله تعالى مجرد (فكرة) في العقل البشري، ومن خلال هذا القراءة أصبح الله تعالى يعني عند الجائع رغيف الخبز، وعند المظلوم العدل، وعند المستعبد الحرية.

دعاة الفكر الحداثي أنكروا النبوة، واعتبروه نبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) نوعًا من التوهم أو الإيحاء أو حديث النفس، كما أنكروا معجزات الأنبياء، واعتبروها قدحًا لبديهيات العقول ومخالفة لقوانين الطبيعة.

شكك الحداثيون في الغيبيات الواردة في الوحي (الملائكة والجن والشياطين، المعاد)، واعتبروها نوعًا من التراث الأسطوري الخرافي الذي لا أساس له.

هذه القراءة الحداثية لقضايا العقيدة الإسلامية ما هي إلا مقاربة مقتبسة ومشوهة لما تمّ تطبيقه من نقد التوراة والإنجيل لدى الغرب، وكانت نتائجه تأليه الإنسان بدلًا من الله تعالى، وإقصاء الوحي كمصدر للمعرفة، وإحلال العقل والعلم بديلًا عنه.

الأخطاء والسلبيات التي وقعت فيها الحداثة العربية اعتمادها على قراءات جاءت من خارج النص نفسه، هذه القراءة تنطلق من أسس فلسفية غربية تختلف في شكلها ومضمونها عن البناء التكويني للمعرفة الإسلامية ومناهجها، ومن ثم خرجت الدراسات الحداثية بنتائج غريبة وشاذة، تدميرية إقصائية للثوابت والأصول الإسلامية التي آمن بها المسلمون.

التوصيات:

وأما واجبنا نحن كباحثين مسلمين فهو أن نواجه مثل هذه الأفكار والأقوال الشاذة بنفس أسلحتها، وعلينا أن لانكتفي بالإدانة والرفض لها، لأن ذلك إذا لم يقترن بالحجة والبرهان يكون ضرره أكثر من نفعه، ولذا فلا بد من قراءة مصادر الحداثيين ومراجعهم والاطلاع على أحدث ما يحتجبون به من فلسفات، وذلك لأننا اليوم في حاجة إلى أن نطلع على الأفكار في منابعها، ونتابع ما آلت إليه تطبيقاتها في واقعها، لكي نتمكن من رؤية حقيقة لأضرارها ومنافعها.

المصادر والمراجع:

1. حسن حنفي. (1988). من العقيدة إلى الثورة . بيروت لبنان: دار التنوير.
2. حسن حنفي. (1992). التراث والتجديد. بيروت- لبنان: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
3. حسن حنفي .(1983) .قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر .بيروت–لبنان :دار التنوير.
4. محمد شحرور .(0000). ,الكتاب والقرآن –قراءة معاصرة، .سورية دمشق :دار الأهالي.
5. صادق جلال العظم. (1970). نقد الفكر الديني. بيروت-لبنان: دار الطليعة.
6. طيب تيزيني. (1993). مقدمات أولية . دمشق -سوريا: دار دمشق.
7. عبد المجيد الشرفي. (2008). الإسلام بين الرسالة والتاريخ. لبنان: دار الطليعة.
8. محمد أركون. (1996). تاريخية الفكر العربي الاسلامي. بيروت: مركز الانماء القومي.
9. محمد أركون. (2005). القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. بيروت__ لبنان: دار الطليعة.
10. محمد أركون. (د.ت). قضايا في نفد العقل الديني. بيروت: دار الطليعة.
11. محمد سعيد رمضان البوطي. (1982). كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق. دمشق - سوريا: دار الفكر والملكية للإعلام والنشر والتوزيع.
12. نصر حامد أبو زيد. (1995). النص، السلطة، الحقيقة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
13. نصر حامد أبو زيد. (2014). مفهوم النص. الدار البيضاء- المغرب: المركز الثقافي العربي.
14. وحيد الدين خان. (1992). الإسلام يتحدى. نيودلهي-الهند: مكتبة الرسالة.

1.Ḥasan Ḥanafī. (1988). min al-ʻaqīdah ilá al-thawrah. Bayrūt Lubnān : Dār al-Tanwīr.
2. Ḥasan Ḥanafī. (1992). al-Turāth wa-al-tajdīd. byrwt-Lubnān : al-Mu'assasah al-Jāmiʻīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr.

3. Ḥasan Ḥanafī. (1983). Qaḍāyā mu'āṣirah fī fikrinā al-mu'āṣir. Bayrūt-Lubnān : Dār al-Tanwīr.
4. Muḥammad Shaḥrūr,. (0000). al-Kitāb wa-al-Qur'ān – qirā'ah mu'āṣirah,. Sūrīyah Dimashq : Dār al-Ahālī.
5. Ṣādiq Jalāl al-'Aẓm. (1970). Naqd al-Fikr al-dīnī. Bayrūt-Lubnān : Dār al-Ṭalī'ah.
6. Ṭayyib Tīzīnī. (1993). muqaddimāt awwalīyah. Dimashq-swryā : Dār Dimashq.
7. 'Abd al-Majīd al-Sharafī. (2008). al-Islām bayna al-Risālah wa-al-tārīkh. Lubnān : Dār al-Ṭalī'ah.
8. Muḥammad Arkūn. (1996). tārīkhīyah al-Fikr al-'Arabī al-Islāmī. Bayrūt : Markaz al-Inmā' al-Qawmī.
9. Muḥammad Arkūn. (2005). al-Qur'ān min al-tafsīr al-mawrūth ilá taḥlīl al-khiṭāb al-dīnī. Bayrūt _ Lubnān : Dār al-Ṭalī'ah.
10. Muḥammad Arkūn. (D. t). Qaḍāyā fī nfd al-'aql al-dīnī. Bayrūt : Dār al-Ṭalī'ah.
11. Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī. (1982). kubrá alyqynyāt al-kawnīyah wujūd al-Khāliq wwẓyfh al-makhlūq. Dimashq-Sūriyā : Dār al-Fikr wa-al-milkīyah lil-I'lām wa-al-Nashr wa-al-Tawzī'.
12. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. (1995). al-naṣṣ, al-Sulṭah, al-ḥaqīqah. al-Dār al-Bayḍā' : al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
13. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. (2014). Mafhūm al-naṣṣ. al-Dār albyḍā'-al-Maghrib : al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
14. Waḥīd al-Dīn Khān. (1992). al-Islām yataḥaddá. nywdlhy-ālhnd : Maktabat al-Risālah.